
JOSEP TORRÓ

MOSSÀRABS EN TEMPS DE CONQUESTA. OBSERVACIONS HISTORIOGRÀFIQUES

A final d'octubre de 1147, quan la host combinada dels croats i el rei Affonso Henriques de Portugal va entrar a Lisboa, una part dels primers, sobretot gent de Renània i Flandes, estimulada per «tantes incitacions a la cobdícia», es va lliurar al saqueig desenfrenat i a l'ocultació del botí que s'havia de compartir amb la resta dels assaltants. En mig d'aquests excessos, remarca l'autor anònim de la descripció de la conquesta, «contra tot dret i decència», els croats no dubtaren a tallar el coll a l'ancià bisbe mossàrab de la ciutat.¹ Poques vegades un fet tan concret assoleix unes implicacions historiogràfiques tan àmplies. Tal i com observà Pierre Guichard (1985), el discurs construït per Francisco J. Simonet (1897-1903), autor de la principal obra de referència sobre la matèria, considerava que els anomenats «mossàrabs», en haver preservat la identitat hispànica mitjançant una resistència incommovible a l'«opressió musulmana», asseguraren la continuïtat nacional mentre preparaven i facilitaven l'anomenada «reconquesta». I vet ací l'exèrcit «reconqueridor» passant a degolla aquells a qui, suposadament, ve a alliberar. La influència de les idees de Simonet, profundament entrecavalcades amb la noció historiogràficament dominant de «reconquesta», ha estat tan gran i duradora que, fins i tot, medievalistes francesos moderns, com ara Ricard (1947, 1951) i Dufourcq

1. *Colonenses igitur et Flandrenses, visis in urbe tot adminiculis cupiditatis, nullam iniurisiurandi vel fidei religionem observant... Episcopum vero civitatis antiquissimum, preciso iugulo, contra ius et fas occidunt.* «Immediatament els de Colònia i Flandes, en veure tantes incitacions a la cobdícia, deixaren d'observar el vincle del seu jurament i la fe compromesa... Fins i tot mataren l'ancià bisbe de la ciutat, contra tot dret i decència, degollant-lo» (David, ed. i trad., 1936: 176-177).

(1968), es negaren a admetre que l'autor de *De expugnatione Lyxbonensi* s'hi referís veritablement a un bisbe (Livermore 1990; Phillips 2007: 136-137).

¿Estem al davant d'un fet aïllat, fruit de l'acalorament i, potser, de la ignorància dels croats «estrangers»? La indignació retòrica exhibida pel testimoni, destinada més aviat a subratllar el veritable crim —el del trencament dels pactes jurats que regulaven com s'havia d'efectuar el saqueig—, no n'atenua les connotacions. Certament, els guerrers anglonormands, flamencs i renans presents a la host podien no tenir una idea massa clara sobre la presència d'indígenes cristians a al-Andalus, tal i com posa de manifest el mateix autor de la relació —probablement un prevere anglonormand— en confondre amb musulmans els habitants de Lisboa víctimes de l'epidèmia declarada després de la caiguda que, moribunds, besaven la creu i declaraven la bondat de Maria, la mare de Déu.² Ara, la mateixa imperícia o, millor, indiferència mostrada a l'hora d'identificar cristians entre el conjunt dels andalusins esdevé una bona prova de la seua radical alteritat respecte als cristians llatins del nord, que els veien com una població gairebé tan estranya com ho podien ser els musulmans. De fet, cap bisbe mossàrab no va succeir el degollat; amb l'aprovació del rei de Portugal i l'arquebisbe de Braga, els conqueridors procediren a restaurar la seu elevat a la prelatura l'anglonormand Gilbert de Hastings (David, ed. i trad., 1936: 178-181; Phillips 2007: 165).

El cas del bisbe de Lisboa, doncs, passa de forma emblemàtica fins a quin punt, en els segles XI i XII, els *dimmi*s cristians d'al-Andalus havien arribat a resultar indistingibles dels musulmans. Habitaven entre ells, vestien de manera semblant i, per damunt de tot, feien servir amb normalitat la llengua àrab com a mitjà d'expressió oral i escrita. Això vol dir, justament, el terme *mossàrab*, l'ètim àrab del qual és el participi passiu (*mustārab*) del verb *'istārab*: 'tornar-se o esdevenir semblant als àrabs'. Sens dubte, i de manera similar a l'experiència de les comunitats cristianes siríaques i coptes —diferent del cas dels cristians *àrabs*, no *arabitzats*, de Síria—, el procés d'arabització a al-Andalus, ja ben avançat en la segona meitat del segle IX, donà lloc

2. *Exanguibusque similes vivi super terram gradirentur, signumque crucis supliciter amplexcentes deoscularentur, beatamque Dei matrem Mariam bonam predicarent, ut ad omnes actus vel sermones etiam in extremis agentes Mariam bonam, bonam Mariam intermiserent, miserabiliterque reclamarent.* «I homes vius que semblaven éssers sense sang vagarejaven per la terra i, agafant el signe de la creu, el besaven amb suplicació i declaraven que Maria, la mare de Déu, era bona, de manera que en tots els seus actes i al·locucions, fins i tot quan agonitzaven, intercalaven les paraules Maria bona, bona Maria, i cridaven llastimosament» (David, ed. i trad., 1936: 180-181). La interpretació moderna de Jonathan Phillips (2007: 166) fa, també, d'aquests moribunds, musulmans desitjosos de convertir-se a causa dels sofriments provocats per la pestilència.

a la formació d'un cristianisme de llengua àrab en occident. El llatí (com el dialecte romànic) va desaparèixer de la parla corrent, dels textos més utilitzats i, fins i tot, molt probablement, de parts de la litúrgia.

L'ARABITZACIÓ, EL NUCLI DEL PROBLEMA

L'etimologia del terme *mossàrab* —substantiu o adjectiu— i els usos històricament documentats han plantejat el problema de la pertinència de les seues aplicacions historiogràfiques més generals. És ben sabut, d'altra banda, que el mot no apareix mai als textos àrabs occidentals. Les úniques excepcions les trobem al peculiar *corpus* que formen els documents àrabs de Toledo, posteriors a la conquesta castellana de 1085, però sempre en qualitat de nom de lloc (p. e. *Bāl di Must'arab*, 'Val de Mozàrabes') o, sobretot, com a nom de persona (p. e. Juvân Musta'rab), i mai abans de mitjan segle XII (González Palencia 1926-30: IV, 112, 122-123). Per referir-se als cristians sotmesos a ordres polítics musulmans, els escrits àrabs utilitzen una diversitat de termes que varien segons els contextos (Lapiedra 1997). Així, quan insisteixen en l'estatut jurídic empen normalment *mu'âhid* ('el que està sota pacte') o *dimmi* ('protegit'); quan es tracta d'al·luc i de la falta d'arabització, al manteniment de la llengua romànica, poden fer servir *'ajam*, 'estranger' millor que 'bàrbar' (Chuaqui 2001: 130); i si les connotacions a ressaltar són de caràcter ètnic o territorial es prefereix la denominació *rûm* (lit. 'romà') que s'aplica en particular als cristians d'origen europeu. Tanmateix, el terme preferit, sens dubte, és el de *nasrânî* (lit. 'nazaré', pl. *nasârâ*), que comporta una designació més específica que no *rûm*, *'ajam* (mancats de connotacions religioses precises) o *dimmi* (pot tractar-se d'un jueu) (Fernández & Fierro 2000: 419-421). Els mateixos cristians arabitzats andalusins l'empraven per autoqualificar-se als seus escrits. Així ho fa, per exemple, al colofó d'una còpia àrab dels evangelis conclosa a Fes en 1137, un bisbe anomenat Miquel (Mîqâyil), membre d'alguna de les comunitats deportades al Magrib pels almoràvits onze anys abans (Simonet 1897-1903: II, 751-753).

La utilització del terme «mossàrab» és completament estranya, doncs, als textos àrabs andalusins. Es limita, de fet, als documents llatins o romànics redactats en els àmbits d'autoritats polítiques cristianes peninsulars des del segle XI, quan l'assimilació lingüística dels cristians d'al-Andalus ja havia assolit un abast molt profund. El primer esment conegut (*muzaraves*) el trobem a un cèlebre document lleonès de 1024, però és

Register for free at <https://www.scipedia.com> to download the version without the watermark

amb el privilegi atorgat per Alfons VI en 1101 *ad totos mozarabes de Toletto* (González Palencia 1926-30: IV, 118-120) quan el terme assoleix un reconeixement decisiu. En èpoques anteriors els textos del nord (fins i tot els diplomes carolingis) s'havien referit als cristians provinents dels estats musulmans peninsulars amb el mot *hispani*, una pràctica derivada òbviament de la identificació d'al-Andalus amb Hispània, habitual en l'àmbit castellano-lleonès si més no fins al segle XII, tot i que tingué una permanència molt major al llenguatge de l'escripcia comtal de Barcelona i, més tardanament, de la cancelleria catalano-aragonesa que, encara al segle XV, anomenava Hispània l'emirat nassarita de Granada. Els antics *hispani*, doncs, foren substituïts textualment, al llarg del segle XI, pels «mossàrabs» quan es tractava de designar les poblacions cristianes andalusines incorporades als regnes de Castella i Lleó per conquesta o a causa de moviments migratoris; en el segle XII el nou terme es difondria, també, per Aragó, Navarra i Portugal, però no tingué la més mínima incidència a Catalunya ni, després de les conquestes, al seu àmbit lingüístic, per la senzilla raó que no conegué llavors cap incorporació d'aquest tipus.

Tot sembla indicar, com assenyala Cyrille Aillet (2010: 4-5), que la denominació *must' arab* fou adoptada pels cristians d'al-Andalus quan la seua arabització lingüística i cultural feia temps que s'havia completat, però també en unes circumstàncies precises que no eren les dels grans pobles musulmans, sinó les dels espais fronterers perifèrics, o les de l'exili en els regnes cristians del nord. «Mossàrab» és, doncs, un terme que sols té sentit en un context de profunda arabització d'aquells a qui designa. És per això que als darrers estudis realitzats per autors anglosaxons s'ha evitat, amb molt bon criteri, aplicar la denominació als cristians de l'emirat i el califat (segles VIII-X), considerant que el procés d'assimilació lingüística no hauria culminat del tot (Burman 1994; Christys 2002). El recent assaig de Richard Hitchcock (2008) reclama, fins i tot, una restricció de l'ús historiogràfic a l'experiència dels *nasârâ* arabitzats que restaren dins dels regnes cristians a partir del segle XI (Lleó, Toledo, Aragó), sia per causa de migracions, sia per l'avanç de les conquestes. Malgrat altres afirmacions molt qüestionables que es contenen en aquesta obra (per exemple, la insistència en un component musulmà «indígena» que hauria format part destacada de les migracions o fugides cap al nord peninsular i s'hauria assimilat al cristianisme mossàrab) la proposta de Hitchcock, si atenem a la utilització documentada del terme, sembla raonable i mereixeria de ser tinguda en compte.

La qüestió terminològica no és gens banal. No ho és mai, de fet, però menys encara quan ens trobem al davant d'una noció historiogràfica fabricada amb uns propòsits ideològics molt determinats, que no poden explicar-se al marge del concepte de «reconquesta» i del seu paper fonamental en la configuració decimonònica de la idea nacional d'Espanya. La «reconquesta» dels historiadors és una operació de legitimació retrospectiva que sols pot tenir sentit si, contra tota raó, es considera el cristianisme una constant històrica (Morsel 2007: 49, 90). Aquest és el paper dels «mossàrabs» de Simonet, Menéndez Pidal, Sánchez Albornoz, García Gómez i *tutti quanti*: «la conservación del estado que precedió a la invasión islámica», en paraules de José A. Maravall (1981: 157-163). Obligats per aquesta exigència, els historiadors que Guichard (1985, 2008) anomena «tradicionalistes» han bregat durament per entaforar dins la construcció petrificada del mossarabisme un conjunt de situacions i manifestacions extremadament diverses, d'homologació manifestament incòmoda. Però en els últims vint o vint-i-cinc anys la qüestió ha estat objecte d'una profunda revisió que ha deixat en un lloc purament marginal les tesis que feien de la monolítica categoria «mossàrab» una reserva immutable de valors nacionals i religiosos (Aillet 2008a).³ Els estudis filològics han jugat un paper crucial en aquest procés, sobretot a l'hora de situar en unes dimensions més justes i acotades el registre lingüístic romànic andalusí (Combe 1997, 2008).

València no és una excepció a hores d'ara quant a la marginalitat acadèmica dels discursos recreadors d'un mossarabisme fictici, necessari com a factor de transmissió d'una pretesa llengua romànica anterior a la conquesta del segle XIII (Barceló 1996; Guinot 1999: 1, 57-75). Tanmateix, els rèdits polítics derivats del manteniment artificial d'una tensió permanent al voltant de la identitat lingüística valenciana els

3. Com a observació lateral caldria fer notar que, aparentment, això no ha tingut un gran efecte sobre l'adhesió historiogràfica d'una bona part del medievalisme (no sols l'espanyol) a la noció de «reconquesta», presentada ara com la «realitat» de la ideologia restauradora de l'Església i dels consellers eclesiàstics de la monarquia castellano-leonesa. Encara està per veure clarament el paper que poden jugar mossàrabs i cristians d'al-Andalus en aquesta reformulació postmoderna, tot i que ja disposem d'alguns indicis significatius que no entrarem a comentar ací. Tampoc és aquest el lloc per a discutir l'abast veritable del discurs restaurador (que no fou l'única justificació ideològica de les conquestes) ni els criteris epistemològics que permeten substituir la lògica real dels fets (*nous* ordres polítics, *noves* formes de dominació social, *noves* estructures eclesiàstiques) per unes determinades representacions, però sí, potser, per a recordar que, més enllà del que puguem admetre els sectors acadèmics implicats, mantenir la validesa historiogràfica del concepte de «reconquesta» comporta un blindatge de l'antic guió, és a dir, de les idees essencialistes de continuïtat de la nació hispànica i la civilització cristiana, en tant que part consagrada del saber general. I això no és història medieval, és ideologia moderna.

han dotat de cobertura institucional i una projecció pública impensables en altres circumstàncies. Sense aquesta impunitat social no poden entendre's els extrems de falsificació extravagant que s'han assolit a l'hora de fabricar mossàrabs. Però tampoc sense el referent d'autoritat que, durant molt de temps, han tingut en els principis continuïstes d'una historiografia hegemònica. Ho explicà de forma exemplar Pierre Guichard (1985) a un article clàssic (traduït en 2008 amb *addenda*) que, malgrat el temps transcorregut, constitueix encara una de les més importants reflexions sobre la historiografia dels mossàrabs.

L'autor no es limità a criticar les tesis «tradicionalistes», sinó que també va qüestionar la idea d'una extinció ràpida i general de les comunitats cristianes d'al-Andalus, vinculada a una suposada desaparició primerenca dels bisbats, que llavors acabava de formular Mikel de Epalza (Epalza & Llobregat 1982) i en la qual insistí posteriorment (Epalza 1994). Malgrat els saludables efectes que, en aquells moments, podia tenir una reacció radical contra el continuïstisme historiogràfic dominant, no és menys cert, com observa Aillet (2008b: x; 2010: 309), que les dues posicions antagòniques —la de Simonet (i els seus epígons) i la d'Epalza— convergien en «la imatge comuna d'un cristianisme mossàrab aïllat, estàtic, fossilitzat». Guichard ja ho va veure, això. La hipòtesi d'Epalza comportava, en certa manera, un menysteniment del procés d'arabització lingüística dels cristians d'al-Andalus, un procés que el medievalista francès, per contra, va saber identificar com a nucli central de la qüestió mossàrab. En realitat, aquesta evidència podia tenir a la llarga efectes més demolidors per a les tesis «tradicionalistes». Les proves indiscutibles de la ràpida arabització dels cristians d'al-Andalus posaven dificultats molt més serioses —i amb implicacions adverses més potents— a la utilització dels mossàrabs com a dipositaris coriàcis d'una identitat hispànica a l'espera dels «reconqueridors», i impossibilitaven, de fet, les especulacions sobre continuïtats lingüístiques.

La tesi que acaba de publicar Cyrille Aillet (2010) té, entre molts altres, el mèrit de clarificar les fites fonamentals de l'evolució del cos social cristià a al-Andalus. Ja en el transcurs del segle ix, assenyala, s'assoliria la majoria musulmana, distanciant-se així de la proposta de Bulliet (1979: 114-127) que data aquest fet en època califal, però coincidint —sense advertir-ho— amb les observacions efectuades per Miquel Barceló (1984-1985: 51) a propòsit de la fiscalitat emiral, que a mitjan segle ix ofereix una base d'ingressos molt majoritàriament musulmana a la zona de Còrdova, que era llavors el principal centre eclesiàstic. El mapa de les seus episcopals no sols presenta una dismi-

nució progressiva, sinó que també posa de manifest una reestructuració, una adaptació a la geografia dels centres del poder polític andalusí, fins a la dislocació definitiva a mitjan segle XII. Entre les dues dates (finals del segle IX - mitjan del XII) se situaria l'experiència «mossàrab» a al-Andalus; un fenomen, en qualsevol cas, minoritari i molt difús. La denominació de mossàrabs aplicada a aquests cristians la justifica Aillet (2010: 177) per la producció literària que generaren en llengua àrab. Una producció influïda, com ha establert Burman (1994), per la dels cristians arabitzats, en situació anàloga, del Pròxim Orient. En principi, es tractava d'una activitat de traduccions (bíbliques, jurídiques) del llatí a l'àrab, reclamades per les necessitats estructurals d'una minoria que havia assumit l'àrab com a llengua de cultura, però que es veurien limitades per l'erosió accelerada de la comunitat cristiana en el segle XI (Aillet 2010: 185, 212). A aquesta producció bàsica s'hi afegiria un conjunt de tractats apologetics, compilacions d'història preislàmica, composicions de poetes menors de les taifes, tractats mèdics, etc. Tot plegat, però, ben poca cosa: els autors cristians de llengua àrab ocupen un lloc força secundari, molt per darrere dels jueus (Aillet 2010: 240).

En el segle X, afirma Aillet (2010: 145-146), el llatí era ja una llengua fossilitzada, restringida a la formació dels clergues (els permetia l'accés als textos patristics), que sols conservava una funció emblemàtica (inscripcions funeràries) i sagrada en la seua qualitat de llengua litúrgica, d'una manera semblant a la que passava a l'Orient amb el copte i el siríac. En la pràctica, tanmateix, si els clergues consultaven la Vulgata en llatí, transcrivien el contingut en àrab. Les anotacions àrabs als manuscrits llatins fetes pels eclesiàstics posen de manifest que les operacions intel·lectuals es desenvolupaven realment en aquesta llengua (Aillet 2008b). Però la difusió de l'àrab anava més enllà. Hi ha indicis molt potents d'una introducció «perifèrica» a la litúrgia (psalms i homília, predicació, sermó); d'una «voluntat de fer entrar l'àrab dins les esglésies» (Aillet 2010: 196-200; Roisse 2008). Tot i això, potser seria més adient parlar de «necessitat». L'adopció de l'àrab per a les parts que la celebració reservava a les llengües vernacles, comprensibles pels fidels, sols pot ser un símptoma de la rapidesa del procés de substitució del llatí popular i dels primerencs parlars romànics d'al-Andalus al si de les comunitats cristianes; un procés que s'hauria resolt amb una promptitud major que la proposada originalment per Corriente (1997: 336-343).

Register for free at <https://www.scipedia.com> to download the version without the watermark

ELS DARRERS CRISTIANS D'AL-ANDALUS

L'arabització dels cristians d'al-Andalus abastava, doncs, tots els registres lingüístics (excepció feta dels usos emblemàtics i sagrats reservats a un llatí mort) abans de documentar-se la incorporació de mossàrabs als regnes del nord peninsular des de començaments del segle XI. Ara bé, ni l'arabització ni tot el conjunt de processos d'adaptació i integració dels cristians en l'ordre social andalusí no pogueren evitar la disminució i la deriva evanescent d'aquestes comunitats. Això no vol dir que resulte senzill fixar un moment concret en què l'extinció hagués culminat de forma absoluta. Sens dubte les deportacions almoràvits, efectuades sobretot en resposta a l'expedició d'Alfons el Bataller a Granada (1125-1126) i a la fugida dels mossàrabs que l'acompanyaren, tingueren un impacte important (Lagardère 1988; Serrano 1991), però no es posaren en pràctica de forma sistemàtica (Guichard 1990-91: 1, 90). Finalment, sembla que l'arribada dels almohades a mitjan segle XII propicià un moviment migratori cap a la conquistada regió toledana (Molénat 1997b), que si bé acabà definitivament amb les formes estructurades de cristianisme a al-Andalus, és a dir amb comunitats dotades de bisbes i d'un clergat organitzat, tampoc va representar una liquidació categòrica de la presència de cristians arabitzats, de veritables mossàrabs (no cristians llatins establerts per causa de mercaderia o servei mercenari), en terres andalusines.

Aillet (2010: 7), que defensa convincentment la data de mitjan segle XII com a punt final del fenomen mossàrab andalusí, recorda una al·lusió de Jacques de Vitry (c. 1220-1225) als «cristians d'Hispania que romanen entre els sarraïns», la qual podria constituir un testimoni de la supervivència crepuscular d'alguns grups encara en el primer quart del segle XIII. El mateix autor comenta, també, l'exemple de Sevilla, on malgrat les migracions que seguiren les campanyes d'Alfons el Bataller (1125-1126) i Affonso Henriques (1148-1150), sembla que a finals del segle XII encara s'hi conservava una petita comunitat cristiana, arcezerada a l'església dels ravalers on es retia culte a Sant Isidor (Aillet 2010: 82-83, 93; González Ruíz 1998: 81). Les dades, extremadament magres, que tenim sobre aquest particular per al Xarq al-Andalus, on el desmantellament de les estructures eclesiàstiques fou més ràpid i les referències a cristians són pràcticament insignificants des del segle X, poden furnir una idea del nivell que, en la seua expressió més baixa, podien presentar les restes del cristianisme andalusí quan es va produir la conquesta.

A Múrcia, on la implantació almohade fou més tardana (1172), trobem un segle després, entre les anotacions dels repartiments d'Alfons X, l'estrany grup dels *arromía*, mot derivat òbviament de l'àrab *rûm*, un dels termes que es feien servir a al-Andalus per a denominar els cristians. Era un col·lectiu diminut i marginal (amb alguna excepció): catorze caps de família a tot estirar, receptors de donacions ínfimes de terra, juntament amb els (escassos) musulmans convertits (*christianos novos*) i les categories més baixes dels pobladors nouvinguts (Torres Fontes, ed., 1960: 161-165). Indubtablement es tractava de cristians nadius arabitzats, però és molt menys segur que foren mossàrabs «antics». Denis Menjot (2002: 1, 86-89, 181-185) considera que podien ser descendents de cristians llatins captius o establerts a Múrcia en qualitat de contingents militars, com el que el comte de Barcelona deixà a Ibn Mardaniš en 1152. Aquesta possibilitat té una bona base en el fet que un d'ells s'anomena Berenguer Martí, o en la mateixa denominació *rûm* que designava el grup, aplicada sovint —però no necessàriament— a cristians europeus (Lapiedra, 1997: 138, 141-142; Fernández & Fierro 2000: 421). Tindríem ací, doncs, un exemple dels «neo-mossàrabs» dels quals parlava Epalza (1985-1986), potser no exactament d'acord amb la seua definició de soldats, mercaders, captius i altres que residien *temporalment* a territori musulmà, ja que hi documentem, com a mínim, tres generacions. A banda d'això, altres noms d'*arromía* (com ara Mateo, Johan o Johan Perez) podrien figurar perfectament a la llista dels mossàrabs toledans de la mateixa època.

En el cas de València, és ben coneguda la presència, en temps del Cid, de *rûm baladiyyûn* («cristians del país») i *nasârâ mu'ahidûn* («cristians sotmesos a pactes») que el príncep castellà utilitzà com a intermediaris i guardians de les portes de la ciutat, a causa del seu coneixement de la llengua i costums locals. No sabem, però, si les dues denominacions documentades amaguen algun matís diferencial, tal i com suggereix Lapiedra (1997: 131-135), ateses les connotacions de *rûm* ja comentades. Tampoc tenim una idea de les dimensions que podia tenir aquest grup, d'un caràcter molt minoritari en qualsevol cas. És força versemblant que l'evacuació de València per Ximena en 1102 i la subsegüent ocupació almoràvit tinguessen una forta incidència sobre la comunitat mossàrab de la ciutat, però el fet és que encara en 1126, amb motiu del pas de l'expedició d'Alfons el Bataller pel Xarq, tornen a esmentar-se *nasârâ* locals, col·laborant ara amb el rei d'Aragó, els quals acabaren fugint amb ell o deportats al Magrib (Barceló 1996: 189). És raonable, doncs, situar en aquests fets el punt final de la comunitat cristiana de València (Barceló 1984: 127-131). No disposem de cap referència posterior,

i en el moment de produir-se la conquesta, ni tan sols podem trobar res de semblant al grupuscle marginal dels *arromía* murcians. M'agradaria, tanmateix, assenyalar una possible —molt insegura— excepció, sobretot pel fet, ben significatiu, que cap dels obsessius buscadors de mossàrabs que operen al marge de la comunitat acadèmica, haja parat esment en ella. L'única que compta amb un recolzament documental admissible.

Cap a 1262 un home anomenat Miquel d'Hispania (*Michael de Hispania*) i la seua muller Simona eren alimentats (*victus... dederamus*) a costa del monestir de Sant Vicent per concessió vitalícia de Jaume I.⁴ Es tracta, sens dubte, del mateix personatge (*Michael d'Espanya*) beneficiat pel monarca vint anys abans (1242) amb una molt modesta donació de 2,4 jovades de terra a València que havia de compartir amb un germà anomenat Pere (Ferrando, ed., 1979: núm. 1456). La singularitat del cognom, únic als llibres valencians del *Repartiment* i a la documentació de cancelleria de l'època,⁵ té a veure probablement amb el seu explícit origen andalusí. El trobem documentat, així, entre els mossàrabs de la ciutat de Toledo, particularment en la figura de Joan d'Hispania (*Juwân dī Iṣbāniya*), esmentat com a antic posseïdor de béns urbans en escriptures àrabs de 1220 i 1259 (González Palencia 1926-30: II, núm. 455; III, núm. 820). També semblen indicatius, encara que això no demostra gran cosa, els noms dels germans Pere i Miquel, dels més comuns entre els mossàrabs toledans (*Yūsuf*, *Miqāyil*), sense oblidar el de Simón/na, gens estrany en aquest context. En rigor, res no garanteix que Miquel d'Hispania fos toledà, o que no acudís a València amb el seu germà i la seua dona després de la conquesta, però la vinculació d'aquest matrimoni d'onomàstica peculiar amb el monestir de Sant Vicent permet plantejar la possibilitat de que es tractés d'un cas semblant al dels *arromía* de Múrcia. L'existència, encara per demostrar, d'algun mossàrab de Toledo —coneixedor per tant de la llengua àrab— a la València immediatament anterior al setge de Jaume I no em sembla desgavellada, i podria relacionar-se amb l'interès per un santuari normalment abandonat, però significatiu per als cristians arabitzats d'origen andalusí i sobre el

4. El document es redacta amb motiu de commutar-se sobre les rendes de Xàtiva l'assignació de la pensió vitalícia: «Per nos et nostros, intuitu pietatis et in emenda et compensacione \victus, que/ tibi Michaeli de [H]ispania et Simoni, uxori tue, dederamus in vita vestra in monasterio Sancti Vincencii Valencie cum carta nostra... idcirco damus et concedimus tibi, dicto Michaeli, et Simone, uxori tue, quolibet anno toto tempore vite vestre, sex cafcia frumenti ad mensuram Valencie, et LX quarteria \vini boni... et CL solidos regalium pro aliis victualibus et vestibus» (Burns 1985-2007: II, núm. 398).

5. No tinc en compte el cognom Espanyol, que pot respondre a un origen diferent.

qual la monarquia castellana havia tractat, en temps d'Alfons VIII, d'exercir el seu patronatge (Burns 1967: 1976).⁶

Això sí, ens trobem, en el millor dels casos —i sense tenir en compte els mercaders llatins de pas o que hi residien temporalment sense arabitzar-se— al davant de presències del tot irrelevants, numèricament i des de qualsevol altre punt de vista. Individus o grupets de procedència exterior (fonamentalment del nucli arabòfon toledà, a banda dels «neo-mossàrabs», descendents de captius i mercenaris d'origen llatí), incapaces de reproduir-se autònomament de forma sostinguda, mancats d'estructures d'enquadrament eclesiàstic, i que sols es manifesten de forma intermitent, discontinua. Aquests són els trets primordials que caracteritzen el fenomen mossàrab a al-Andalus després de mitjan segle XII.

¿ARABITZACIÓ ÚNICAMENT?

A propòsit del cas de Toledo entre el califat i la conquesta castellana de 1085, Guichard (1985: 20) feia notar com una comunitat cristiana relativament nombrosa, a causa del nivell d'arabització assolit, podia restar integrada «en la unitat cultural andalusina fins a l'extrem de passar pràcticament desaparecebuda». Amb independència del que puguem entendre per «unitat cultural andalusina», sobre la falta de relleu mostrada per les comunitats mossàrabs en el context musulmà sura una problemàtica que va més enllà del grau d'adhesió a l'àrab oral i escrit. Deixant de banda aspectes purament externs, com ara els tipus d'abillament o de menjar, ¿realment podem considerar aquesta integració sols en termes lingüístics? La gran majoria dels estudis recents sobre els mossàrabs tracta, sobretot, de la qüestió de la llengua literària, amb una atenció molt especial a l'alta cultura escrita (Burman 1994; Aillet, Penelas, Roisse, eds., 2008), però encara no s'han explorat de manera comparable els continguts socials i polítics del procés.

Una forma d'abordar la qüestió passa per considerar la visibilitat de les comunitats mossàrabs en els regnes cristians. Crec que pot establir-se una diferència entre les

6. Una qüestió important, que no pot deixar-se de banda en la història del santuari de Sant Vicent, es deriva de constatar la total ignorància de què és objecte a les abundants fonts cristianes relatives a la presència castellana a València en temps del Cid, entre 1087 i 1102 (Guichard 1990-91: I, 76).

incorporacions produïdes per migracions i les que tenen lloc a causa d'una conquesta territorial. Les primeres comencen a assolir importància a finals del segle IX, però ens interessen particularment les més tardanes, és a dir les que protagonitzen, si més no des de començaments del segle XI, grups de cristians incontestablement arabitzats (els *muzarabes* dels textos llatins) i culminen en l'onada del segon quart del segle XII, coincidint amb l'ensorrament definitiu de les institucions eclesiàstiques a al-Andalus. En aquests casos, l'únic marcador social conservat pels mossàrabs sembla reduir-se ben aviat a una antroponímia àrabo-romànica, el manteniment (temporalment limitat) de la qual no implica l'absència d'assimilació amb el conjunt de les poblacions locals (Aillet 2010: 273). És, clarament, el cas de Lleó, però també el de la vall de l'Ebre.

Per contra, el manteniment de l'especificitat social mossàrab es manifesta quan les comunitats inicials són incorporades per conquesta, amb la condició d'un marc polític i legal que recolze la permanència. En aquest sentit, destaca per damunt de tot la singularitat de l'experiència toledana, caracteritzada per la duració persistent, cohesionada i dinàmica, d'una comunitat cristiana arabòfona ben perfilada. Això no hauria estat possible sense l'empara del privilegi reial de 1101, que no sols permeté la continuïtat d'una bona part dels que ja hi eren abans de la conquesta del 1085, sinó també la decisiva agregació al col·lectiu d'una important quantitat de cristians fugits d'al-Andalus arran de l'arribada dels almohades (Molénat 1997a: 42-53). El cas de Coimbra podria haver-s'hi assemblet. De fet, entre 1064 (any de la seua conquesta per Ferran I) i 1092 funcionà com una veritable «ciutat mossàrab», on la forta comunitat cristiana local es veié ampliada amb l'acollida de molts immigrants d'al-Andalus, clergues inclosos, tots arabitzats. L'experiència fou veritablement excepcional, ja que la ciutat fou dotada d'unes estructures institucionals que ni tant sols tingué Toledo: un governador (*wazîr*) mossàrab —Sisnando Davídiz—⁷ i un bisbe mossàrab —*Paternus*— que abans ho havia estat de Tortosa. Però la comunitat de Coimbra, a diferència de la toledana, no es beneficià de la protecció atorgada per un estatut jurídic especial. En els darrers anys del segle XI fou destituït el *wazîr* que havia succeït Sisnando Davídiz i la seu de Toledo hi imposà un nou bisbe llatí. La reforma eclesiàstica triomfant estengué la infamació i la sospita sobre el clergat mossàrab, obrint pas a un procés d'assimilació

7. Aquest cèlebre personatge també va arribar a estar uns mesos al capdavant de la ciutat de Toledo immediatament després de la conquesta, però era mal vist per l'arquebisbe bisbe Bernard i fou substituït pel mateix temps en què el primat cluniacenc, violant els pactes de capitulació, entrà dins la mesquita major per consagrar-la com església catedral.

prou ràpid com per a que els cristians arabitzats de Coïmbra no pogueren deixar, de la seua existència, testimonis remotament comparables als toledans (Aillet 2010: 301-304).

La descripció de les característiques particulars del cos social mossàrab que documentem a Toledo durant el segle que segueix a la conquesta castellana de 1085 és important perquè ajuda a entendre que la integració dels cristians en la societat d'al-Andalus havia estat molt més que una arabització. L'obra recent de Diego Olstein (2006, 2008), basada en el tractament quantitatiu de les dades contingudes a les escriptures àrabs toledanes dels segles XII i XIII publicades per González Palencia (1926-1930), mostra que la comunitat mossàrab no sols era distingible de la nova població instal·lada al país (castellans i francs) per l'ús de la llengua àrab i d'una onomàstica àrabo-romànica. Destaca l'autor, també, la concentració geogràfica al voltant de la ciutat i de les vores irrigades del Tajo, així com l'exercici d'unes pràctiques agràries selectives i, de vegades, intensives (vinyes, hortes, dispositius hidràulics vinculats a la irrigació), les quals sens dubte tenien molt més a veure amb un fons andalusí comú, compartit amb les desaparegudes comunitats camperoles musulmanes, que no amb les explotacions extensives introduïdes a les zones de colonització castellana (Glick 2007). Els testimonis, comptabilitzats per Olstein, sobre la faïç «andalusina» del paisatge agrari dels mossàrabs toledans justifiquen la possibilitat d'albirar altres indicis del grau d'assimilació social que havien conegut aquestes comunitats abans de la conquesta. Per exemple, en tot allò que pertoca a les formes d'organització comunitària i les estructures domèstiques.

Així, Jean-Pierre Molénat (1997a: 115) adverteix a documents mossàrabs toledans l'ús de l'expressió *ahl al-qarya* («la gent de l'alqueria») en un context que suggereix cert grau d'organització col·lectiva de l'espai agrari, semblant al documentat per Guichard (1990-91: 1, 197-199) en el cas de les alqueries andalusines del territori valencià. Quant a les estructures domèstiques, cal demanar-se fins a quin punt la tipologia de pati central envoltat de naus cobertes, generada per la dinàmica de grups familiars extensos i fossilitzada a moltes cases de Toledo normalment considerades «islàmiques» (Passini & Molénat 1994; Passini 2001), no deu més a les prolongades pervivències mossàrabs que a una població musulmana prematurament desapareguda. Els mossàrabs dels segles XI i XII, doncs, no sols es diferenciaven dels cristians llatins del nord per la llengua àrab o per les particularitats de la seua litúrgia, qüestionada obertament per l'Església unificadora de la reforma. Eren, també, socialment estranys. El que està per determinar —i ací hi ha un important camp de recerca que haurà de superar les limitacions

de la documentació textual— és fins a quin punt havien convergit, a al-Andalus, les formes d'organització social de musulmans i cristians arabitzats.

La singularitat toledana emparada pel privilegi de 1101 no s'explica tant per una pretesa voluntat «protectora» d'Alfons VI com per la conveniència de conservar població en una frontera tan avançada i exposada durant les dècades que seguiren la conquesta. Quan les circumstàncies canviaren, la preservació de l'especificitat mossàrab ja no tenia sentit. L'esvaïment, a Toledo, de l'onomàstica i la llengua àrabs, culminat a mitjan segle XIV, ha estat explicat adequadament com l'efecte d'una pressió despatrimonialitzadora, que va provocar l'extinció de moltes famílies i, en tot cas, creà les condicions per a una completa assimilació dels mossàrabs relictos —particularment els llinatges més destacats— dins la societat castellana. No menys significatiu, un altre resultat d'aquest assetjament, seria la marginació i liquidació del ritus hispànic.⁸ El procés començà als voltants del 1180. A partir d'aquesta data, assenyala Olstein (2006: 113-115), es va engegar a la regió de Toledo un procés d'absorció de les comunitats mossàrabs dins la societat castellana. Si el segle XIII fou el de l'assimilació social, en el XIV es completà la lingüística. El fet que puguem identificar com a factors d'aquesta dinàmica la privació de la base patrimonial d'una gran part de la població mossàrab (adquirida per l'Església i alguns colons cristians), la dispersió territorial de l'esmentada població i una major imbricació veïnal amb els nous pobladors castellans demostra fins a quin punt l'especificitat mossàrab respecte als cristians llatins del nord tenia un fonament social que calia minar sistemàticament si es pretenia fer-la desaparèixer.

En gran mesura, les conclusions d'Olstein confirmen i prolonguen les que ja avançaren, també sobre una base quantitativa, els estudis de Reyna Pastor (1970; 1975: 87-126), en els quals s'identificà prou clarament el procés d'adquisició d'una gran quantitat de béns immobles posseïts per mossàrabs entre 1170 i 1230, així com el paper destacat que hi va exercir l'Església metropolitana de Toledo. D'altra banda, pot resultar interessant parar esment en un aspecte representatiu que no ha rebut, al meu parer, l'atenció necessària. I és que el període àlgid d'adquisicions encaixa molt bé en l'espai de temps durant el qual s'encunyà a Toledo el morabatí alfonsí (1173-1217), una moneda d'or que mantingué el patró metrològic almoràvit dels dinars andalusins que arribaven a Castella en forma de pàries (particularment les d'Ibn Mardanîš), així

8. Recuperat després, de forma purament simbòlica, pel cardenal Cisneros quan les seues implicacions socials feia temps que estaven completament desactivades (Hitchcock 2008: 109-110).

com les llegendes en llengua àrab, però ara amb missatges cristians (Balaguer 1993: 76-84). S'ha dit, generalment, que la decisió d'emetre aquestes peces tractava de suplir la suspensió del subministrament de moneda d'or en desaparèixer l'emirat tributari mardanîšî, però això no té cap sentit ja que, de tota manera, calia, per a fabricar-les, un or que ja no arribava de fora i que s'hauria d'obtenir dels tresors acumulats prèviament. Tampoc és cert que es tracte d'una moneda «d'imitació», ni que el crèdit de la moneda tingués cap necessitat de llegendes àrabs (com tot l'altre or encunyat fins la data), ja que els reis de Lleó i Portugal feren, coetàniament, morabatins de pes semblant però amb una tipologia plenament cristiana (art romànic, llegendes llatines). El que vull dir és que les característiques externes de les peces de moneda (anomenades *mitqâlâ dahabâ fûnsiyâ*, «miscals d'or alfonsí», a les escriptures) amb les quals l'Església adquirí les possessions dels mossàrabs és poc concebible sense la presència d'un important cos social de cristians arabitzats. No que s'encunyaren expressament amb el propòsit d'utilitzar-les per a comprar-los els béns, sinó que el seu missatge, no exempt de connotacions admonitòries, s'entén millor en aquest context. Especialment la llegenda de l'anvers, recordatòria de l'obediència al papat («l'imam de l'Església / del messies, el papa / de Roma la gran»), o la de l'orla del revers, que insisteix en el dogma trinitari («En el nom del pare, del fill i de l'esperit sant...») d'una manera semblant a la que mostraran els dinars batuts al regne llatí de Jerusalem (Acre) entre 1253 i 1258 (Malloy, Preston & Seldman 2004: 18).

Ni les crítiques de Molénat (1997a: 106-III, 122) —en certa manera desmentides per les troballes d'Olstein—, ni molt menys les impersonals i frívols observacions de Martínez-Gros (2010: XI), resten vàlides a les conclusions essencials de Pastor, avalades i corregides alhora en la nova caracterització oferta pel mateix Olstein. En primer lloc, que la sistemàtica adquisició per part de la catedral, del seus representants o afins, de les possessions d'una gran part dels mossàrabs toledans és un fet ben contrastat i acotat temporalment. En segon, que la desaparició d'aquestes possessions va dificultar la reproducció singularitzada de la comunitat cristiana arabitzada en el segle XIII, facilitant alhora les dinàmiques d'assimilació dins la societat castellana. En tercer, que el procés tingué lloc en un ambient eclesiàstic de recel i pressió ideològica poc favorable a la conservació de les formes de cristianisme estranyes a l'ortodòxia llatina. La realització monetària del morabatí o miscal alfonsí encarna de manera força suggerent les tensions de l'etapa que segellaria la deriva dels mossàrabs toledans cap a l'extinció social.

CONQUERIDORS LLATINS I ALTRES CRISTIANDATS

Al començament, sosté Aillet (2010: 241), l'arabització no degué obrir una fractura entre els cristians d'al-Andalus i els seus correligionaris del nord peninsular. Però aquesta imatge, admet el mateix autor, sols seria vàlida fins als inicis del segle XII. La reforma eclesiàstica, iniciada la seua propagació pel regne castellano-lleonès amb el concili de Burgos (1080), afavorí el desplegament d'accions que permeteren esborrar amb rapidesa les presències d'*hispani* al nord peninsular, per als quals, a partir d'aquests moments, es reservaria de forma més clara l'apel·lació de «mossàrabs», amb l'objecte de remarcar el seu caràcter de «minoria cultural i lingüística» (Aillet 2010: 306-308).

L'argument d'Aillet podria matisar-se en la mesura que els grups de cristians arabitzats mantingueren als regnes del nord, en el segle XI, els seus perfils identitaris i, en alguns casos, comunitaris. Potser no hi havia una «fractura», però sí una distinció ben clara. El que no pot negar-se és que l'arribada de la reforma marca un punt d'inflexió que l'experiència de Coimbra posa de manifest a bastament. A partir de 1080, en efecte, no es va permetre a cap lloc conquerit la continuïtat de les estructures i les jerarquies eclesiàstiques locals. Tot això és ben sabut. Dos anys abans de la conquesta de Toledo, Gregori VII havia descrit el ritus mossàrab com *Toletanae illusionis superstitio*, i en caure la ciutat, el 1085, cap bisbe mossàrab fou mantingut o posat al capdavant de la seu, lliurada de seguida a Bernard de Sédirac, antic abat de Sahagún, agent destacat de la reforma i el primer d'una llista de monjos francs vinculats a Cluny que monopolitzaren la dignitat metropolitana durant un segle. És el mateix que passa a València després de l'entrada del Cid en 1094, on el bisbat, concedit al també cluniacenc Jérôme de Périgord, un dels homes del primat toledà, restà completament al marge del clergat mossàrab (no necessàriament local).

David Wasserstein (2002: 512) parangona els mossàrabs amb el destí dels cristians orientals en temps de les croades, «ignorats pels nous senyors, que no sabien realment com tractar aquests cristians que vestien, menjaven, parlaven i es comportaven exactament com els musulmans. Ignorats, i certament no considerats com l'avantguarda de cap ressorgiment cristià local». La comparació podria ampliar-se a altres escenaris. Per exemple, a les cristiandats cèltiques, objecte de conquestes normandes des de les darreries del segle XI. Deia Bernat de Clairvaux, cap als anys 1140, que els irlandesos eren «cristians de nom, pagans de fet» (Bartlett 1993: 22-23). Una conceptualització molt semblant a la que faria, coetàniament, Odo de Deuil, abat de Saint Denis i cronista

de la segona croada, a propòsit de Constantinoble, el centre de l'Església ortodoxa grega: *ipsa rem Christianitatis non habet, sed nomen*, per a concloure, finalment, que els grecs, mancats de substància cristiana, no eren sinó heretges que podien ser espoliats i morts (Torró 2008: 95-96).⁹ El que tenim ara és un decisiva modificació qualitativa del programa inicial de reforma que precedí i acompanyà a la primera croada.

La lògica dels «cristians de nom» posada en pràctica per al tractament de les cristiandats no rigorosament llatines sembla haver-se assolit en l'ambient intel·lectual format, en vespres de la segona croada, al voltant de figures com Bernat de Clairvaux i Pere el Venerable, que menaria a la convocatòria de l'empresa des d'una perspectiva d'expandiment universal de la cristiandat llatina. El redimensionament del projecte expansiu exigia una Església fortament unificada en el ritus i l'obediència, sense esclatxes. Per a «construir les muralles», com diu Robert I. Moore (2005), calien uns fonaments que sols podien obtenir-se amb l'augmentació de la sensibilitat en el discerniment de l'heretgia. Això reclamava vigilància i, si s'esqueia, persecució de formes i pràctiques cristianes percebudes com a desviacions o com amenaces a l'ordre eclesiàstic (Iogna-Prat 1998: 254-262). En aquest context, les cristiandats «estranyes», com les cèltiques, gregues i orientals, podien fàcilment esdevenir suspectes d'una barbàrie a penes atenuada en comparació a la dels manifestament infidels. ¿També els mossàrabs?

El mateix papa, Eugeni III, que va signar les butlles de la segona croada, potser també el mateix any del seu inici, 1146, envià una lletra al clergat i al poble de Toledo *qui muzarabes nuncupatur* on blasrava el rebuig d'aquests a obeir el seu arquebisbe en matèria de litúrgia, tonsures i abillament (Hitchcock 2008:89-90).¹⁰ Les amonestacions no anaren molt més enllà; s'imposà la prudència i els mossàrabs toledans no esdevingueren objecte de persecució. Però als ulls de l'Església metropolitana ja sols

9. Les afirmacions d'Odo de Deuil responen a un raonament articulat i coherent amb les doctrines desenvolupades llavors als cercles de Cluny i Cîteaux, no sols als motius conjunturals i personals adduïts per Phillips (2007: 190-191).

10. Certament, hi havia a Toledo dues variants de la litúrgia mossàrab, la propiament «toledana» i la «bètica», que devia predominar entre els nouvinguts (González Ruíz 1998: 82). Però, crec que el context ideològic de la segona croada justifica suficientment la lletra papal, i no tant l'explicació de Molénat (2008: 295), qui l'atribueix a novetats introduïdes pels mossàrabs que acabaven d'arribar d'al-Andalus, tot assenyalant que aquest conflicte no tenia sentit en el cas dels «vells mossàrabs» als quals se'ls havia permès la pràctica del «ritus tradicional» dins les seues esglésies. Un problema semblant és el de l'emergència textual d'heretgies en el segle XII: no és una novetat real, sinó l'efecte d'unes formulacions més rigoroses d'allò que devia considerar-se herètic (Moore 2005).

podien ser considerats com una anomalia a eradicar. Tan prompte com les circumstàncies ho permeteren, uns vint-i-cinc anys després, amb les fronteres ben assegurades pels ordes militars i una important riquesa acumulada, l'arquebisbat començà la seua política de disminució i assimilació. Una política coherent amb el menyspreu que mostraria, cap a 1243, el prelat Ximénez de Rada quan enuncià, tal vegada conscientment, la falsa etimologia del terme «mossàrab»: *mixti arabes, eo quod mixti arabibus convivebant*; mesclats amb els àrabs, maculats per la coexistència amb els infidels (Hitchcock 2008: 96).

No tenia res d'extraordinari, doncs, el comportament dels croats a Lisboa, el 1147, que he presentat al començament d'aquest paper. El rei Affonso Henriques, que no era un croat «foraster» i que, suposadament, coneixia millor les particularitats del país, prengué mossàrabs captius immediatament després, en el transcurs de l'expedició que menà pel Garb al-Andalus fins als voltants de Sevilla (1148-1150); calgué, segons sembla, la intervenció del prior de Santa Creu de Coimbra per salvar aquests cristians de l'esclavatge, i ni tant sols es dignà el monarca a donar-los terres (Molénat 2008: 291-292). Si una cosa està clara és que la noció dels mossàrabs com germans de fe a l'espera del rescat —fonament de la restauració i baula d'enllaç amb el passat preislàmic— ha quedat completament demolida per la recerca de les tres últimes dècades. Sols des d'alguns amagatalls de les runes, es reproduïen encara, incitables, les antigues narracions. Els problemes i les preocupacions historiogràfiques actuals són unes altres, sovint ben diferents. Està per veure, això sí, fins a quin punt existeix una disposició a acceptar l'alteritat essencial que atorgà l'Església llatina als cristians arabitzats en marginar-los com a una població estranya, quasi tant com els andalusins musulmans, incompatible amb l'ordre social d'uns conqueridors que se serviren d'ells de forma variable, sense cap voluntat de conservació indefinida. La sòlida fita cronològica de mitjan segle XII s'hauria de considerar en un doble sentit: si a partir d'ella ja no era possible l'existència estructurada de mossàrabs a al-Andalus, les condicions necessàries per a sostenir-la de forma duradora a l'altra part de la frontera s'havien extingit, també, definitivament.

JOSEP TORRÓ
Universitat de València

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- AILLET, C. (2008a) «Introduction», dins C. Aillet, M. Penelas i Ph Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. ix-xv.
- (2008b) «Recherches sur le christianisme arabisé (IX^e-XII^e siècles). Les manuscrits hispaniques annotés en arabe», dins C. Aillet, M. Penelas i Ph Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 91-134.
- (2010) *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IX^e-XII^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez.
- AILLET, C., M. PENELAS & PH. ROISSE, eds. (2008) *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez.
- BALAGUER, A. M. (1993) *Del mancús a la dobla. Or i pàries d'Hispania*, Barcelona, Asociación Numismática Española / Societat Catalana d'Estudis Numismàtics.
- BARCELÓ, M. (1984-85) «Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del emirato omeya de Córdoba (138-300 / 755-912) y del califato (300-366 / 912-976)», *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 5-6, pp. 45-72. [Reed. dins Barceló, M., *El sol que salió por occidente. Estudios sobre el estado Omeya en al-Andalus*, Universidad de Jaén, 1997, pp. 103-136.]
- BARCELÓ, C. (1984) *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*, València, Universitat de València / Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- (1996) «Mossàrabs de València i 'llengua mossàrab'», *Caplletra*, 20, pp. 183-206.
- BARTLETT, R. (1993) *The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change, 950-1350*, Londres, Allen Lane.
- BULLIET, R. W. (1979) *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Cambridge / Londres, Harvard University Press.
- BURMAN, T. (1994) *Religious polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden, Brill.
- BURNS, R. I. (1967) «Un monasterio hospital del siglo XIII: San Vicente de Valencia», *Anuario de Estudios Medievales*, 4, pp. 75-108.
- BURNS, R. I., ed. (1985-2007) *Diplomatarium of the Crusader Kingdom of Valencia. The Registered Charters of its Conqueror, Jaume I, 1257-1276*, Princeton University Press (4 vols.)

- CHRISTYS, A. (2002) *Christians in al-Andalus, 711-1000*, Londres, Routledge-Curzon.
- CHUAQUI, R. (2001) «Reseña de *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, de Eva Lapidra Gutiérrez», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 49, pp. 127-134.
- CORRIENTE, F. (1997) *Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús*, Madrid, Gredos.
- (2008) «Vigencia del romandalusí y su documentación en los botánicos, particularmente Abulhayr», dins C. Aillet, M. Penelas i Ph Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 83-89.
- DAVID, C. W., ed. i trad. (1936), *De expugnatione Lyxbonensi. The Conquest of Lisbon*, Nova York, Columbia University Press.
- DUFOURCQ, C. E. (1968) «Les mozarabes du XII^e siècle et le prétendu 'évêque' de Lisbonne», *Revue de civilisation du Maghreb*, 5, pp. 125-130.
- EPALZA, M. de & E. LLOBREGAT (1982) «¿Hubo mozárabes en tierras valencianas? Proceso de islamización del levante de la península (Sharq al-Andalus)», *Instituto de Estudios Alicantinos*, 36, pp. 7-31.
- EPALZA, M. de (1985-1986) «La islamización de al-Andalus: mozárabes y neo-mozárabes», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 23, pp. 171-179.
- (1994) «Falta de obispos y conversión al Islam de los cristianos de al-Andalus», *Al-Qantara*, 15, pp. 385-400.
- FERNÁNDEZ FÉLIX, A. & M. FIERRO (2000) «Cristianos y conversos al islam en al-Andalus bajo los omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX», dins L. Caballero i P. Mateos (eds.), *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, CSIC, pp. 415-427.
- FERRANDO, A., ed. (1970) *Llibre del Repartiment de València*, València, Vicent García.
- GLICK, T. F. (2007) *Paisajes de conquista. Cambio cultural y geográfico en la España medieval*, València, Publicacions de la Universitat de València.
- GONZÁLEZ PALENCIA, A., (1926-30) *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan (4 vols.)
- GONZÁLEZ RUÍZ, R. (1998) «Toledo, último reducto del mundo mozárabe», dins del Río, J. (ed.), *Los mozárabes, una minoría olvidada*, Sevilla, Fundación El Monte, pp. 47-86.
- GUICHARD, P. (1985) «Les mozarabes de Valence et d'al-Andalus entre l'histoire et le mythe», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 40, pp. 17-27.

- (1990-91) *Les musulmans de Valence et la Reconquête (XI^e-XIII^e s.)*, Damasc, Institut Français de Damas (2 vols.)
- (2008) «Els mossàrabs de València i d'al-Àndalus. Entre la història i el mite», *Afers*, 61, pp. 581-597.
- GUINOT, E. (1999) *Els fundadors del regne de València. Repoblament, antropònimia i llengua a la València medieval*, València, Eliseu Climent (2 vols.)
- HITCHCOCK, R. (2008) *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain*, Aldershot, Ashgate.
- IOGNA-PRAT, D. (1998) *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, París, Aubier.
- LAGARDÈRE, V. (1988) «Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519H/1125 en al-Andalus», *Studia Islamica*, 67, pp. 99-119.
- LAPIEDRA, E. (1997) *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alacant, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert».
- LIVERMORE, H. (1990) «The 'Conquest of Lisbon' and Its Author», *Portuguese Studies*, 6, pp. 1-16.
- MALLOY, A. G., I. F. PRESTON & A. J. SELTMAN (2004) *Coins of the Crusader States, 1098-1291*, Fairfield, Berman Publications.
- MARAVALL, J. A. (1981) *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales. [3^a ed.]
- MARTÍNEZ-GROS, G. (2010) «Préface», dins C. Aillet, *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IX^e-XII^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. IX-XII.
- MENJOT, D. (2002) *Murcie castillane. Une ville au temps de la frontière (1243 - milieu du XV^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez (2 vols.)
- MOLÉNAT, J. P. (1997a) *Campagnes et Monts de Tolède du XII^e au XV^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez.
- (1997b) «Sur le rôle des Almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en al-Andalus», *Al-Qantara*, 18, pp. 389-413.
- (2008) «La fin des chrétiens arabisés d'al-Andalus. Mozarabes de Tolède et du Gharb au XII^e siècle», dins C. Aillet, M. Penelas i Ph Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 287-297.

- MOORE, R. I. (2005) «Building the Ramparts. Heresy and Social Change in the Time of Peter the Venerable», dins M. Barceló i J. Martínez Gázquez (eds.), *Musulmanes y cristianos durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 51-61.
- MORSEL, J. (2007) *L'Histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat...* [En línia: <<http://lamop.univ-parisi.fr/lamop/LAMOP/JosephMORSEL/index.htm>>]
- OLSTEIN, D. A. (2006) *La era mozárabe. Los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- (2008) «El procés d'assimilació dels mossàrabs de Toledo després de la conquesta castellana», *Afers*, 61, pp. 611-622.
- PASSINI, J. & J. P. MOLÉNAT (1994) *Toledo a finales de la Edad Media, 1. El barrio de los Canónigos*, Toledo, Colegio Oficial de Arquitectos de Castilla-La Mancha.
- PASSINI, J. (2001) «Una casa medieval del adarve de Atocha, Toledo», dins J. Passini, (ed.), *La ciudad medieval: de la casa al tejido urbano*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 303-316.
- PASTOR, R. (1970) «Problèmes d'assimilation d'une minorité: les Mozarabes de Tolède (de 1085 à la fin du XIII^e siècle)» *Annales ESC*, 25/2, pp. 351-390.
- (1975) *Del islam al cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales*, Barcelona, Península.
- PHILLIPS, J. (2007) *The Second Crusade. Extending the Frontiers of Christendom*, New Haven / Londres, Yale University Press.
- RICARD, R. (1947) «Le prétendu évêque mozarabe de Lisbonne (1147)», *Revue du Moyen Age Latin*, III/3, pp. 245-254.
- (1947) «*Episcopus et cadi*. L'évêque mozarabe de Lisbonne (1147)», *Revue du Moyen Age Latin*, VII/2, pp. III-122.
- ROISSE, Ph. (2008) «Célébraient-on les offices liturgiques en arabe dans l'Occident musulman? Étude, édition et traduction d'un *Capitulare Evangeliorum* arabe (Munich, Bayerische Staatsbibliothek Cod. Aumer 238)», dins C. Aillet, M. Penelas i Ph Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 211-253.
- SERRANO, D. (1991) «Dos fetus sobre la expulsión de los mozárabes al Magreb en 1126», *Anaquel de Estudios Árabes*, 2, pp. 162-182.
- SIMONET, F. J. (1897-1903) *Historia de los mozárabes de España deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes*, Madrid, Academia de la Historia (2 vols.)

TORRES FONTES, J., ed. (1960) *Repartimiento de Murcia*, Madrid, CSIC.

TORRÓ, J. (2008) «Colonizaciones y colonialismo medievales. La experiencia catalano-aragonesa y su contexto», dins G. Cano & A. Delgado (eds.), *De Tartessos a Manila. Siete estudios coloniales y poscoloniales*, València, Publicacions de la Universitat de València, pp. 91-118.

WASSERSTEIN, D. J. (2002) «The Christians of al-Andalus. Some awkward thoughts», *Hispania Sacra*, 54, pp. 501-514.